53e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 27 2 JUILLET 1936

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quelques années avant la venue du Messie, il y avait dans le monde, paraît-il, un pressentiment général de l'Incarnation.

Est-ce que des hommes comme Virgile, Tite-Live, etc., y ont fait des allusions dans leurs œuvres ?

Malgré mes recherches, je n'ai trouvé que ceci : « Virgile nous fait toucher le point où l'esprit antique parvenu à sa maturité... donnait la main à l'esprit moderne et conduisait au christianisme. » (Boissier, *La Religion Romaine*, I, 332, cité par Jeanroy-Puech, *Hist. de la Littér. latine*, p. 183).

R. — La question ici posée soulève le problème du messianisme de Virgile, problème qui peut s'énoncer de la manière suivante : Virgile a-t-il, dans la IVe églogue, annoncé la venue du Christ ?

La IVe églogue célèbre la naissance prochaine d'un enfant merveilleux qui, d'après l'oracle de Cumes, mettra fin aux guerres qui désolent la terre et fera régner l'âge d'or.

Quel est cet enfant ?

Les chrétiens des premiers siècles ont été tout naturellement portés à interpréter l'églogue dans le sens messianique. Eusèbe rapporte que Constantin, converti au christianisme, attachait tant d'importance à la prophétie virgilienne qu'il la fit traduire en hexamètres grecs ; à propos du vers 6, *Jam redit et Virgo,* il notait : « Quelle peut être cette Vierge qui vient, sinon celle qui fut fécondée par l'Esprit de Dieu ? [1]. » Vers la même époque, Lactance expliquait lui aussi l'églogue dans un sens chrétien ; cependant elle annonçait, d'après lui, non pas la naissance du Christ, mais son glorieux avènement dans le royaume des élus [2]. S. Augustin fait ressortir le sens chrétien des vers 13 et 14 (« Grâce à toi, si quelques traces de notre scélératesse persistent encore, elles seront effacées et les terres seront délivrées de leur terreur perpétuelle ») : « Il est absolument impossible, dit-il, que le genre humain adresse ces paroles à un autre qu'au Christ, et si Virgile reproduit ici le témoignage de la Sibylle, c'est que celle-ci avait été l'objet d'une révélation qu'elle devait communiquer au monde [3]. »

[1] Eusebius, *Constantini Magni oratio ad sanctorum cœtum*, cap. XIX-XXI : *Patr. lat.*, vol. VIII, col. 453-466 ; cf. J.-P. Rossignol, *Virgile et Constantin le Grand*, Paris, 1845.
[2] *Div. instit.*, l. VII, c. 24.
[3] *Epist. 137 ad Volusian.*, c. 12.

Cette interprétation étant devenue à peu près générale dans l'antiquité chrétienne, où S. Jérôme est presque seul à révoquer en doute la portée de la prédiction virgilienne *(Epist.* LIII, 7), l'on ne s'étonnera pas de ce que les monuments figurés du moyen âge représentent fréquemment Virgile et la Sibylle en compagnie de David, Isaïe et autres prophètes sacrés. C'est la même tradition qu'après Dante *(Purgatoire,* XXII, 70 72) Victor Hugo suivait dans *Les voix intérieures,* XVIII :

Dans Virgile parfois, dieu tout près d'être un ange,
Le vers porte à sa cime une lueur étrange.
C'est que, rêvant déjà ce qu'à présent on sait,
Il chantait presque à l'heure où Jésus vagissait.
C'est qu'à son insu même il est une des âmes
Que l'Orient lointain teignait de vagues flammes.
C'est qu'il est un des cœurs que, déjà, sous les cieux,
Dorait le jour naissant du Christ mystérieux.
Dieu voulait qu'avant tout, rayon du Fils de l'homme,
L'aube de Bethléem blanchît le front de Rome.

Les travaux récents sur l'interprétation de la IVe églogue se sont tellement multipliés qu'il serait à peu près impossible de les citer tous. Salomon Reinach est un des derniers exégètes qui ait considéré l'enfant prédit par Virgile comme un être surnaturel. Voyant dans le poème une fusion du mysticisme grec et du mysticisme juif, il a tenté d'identifier le *puer* avec Dionysos-Zagreus, célébré par les écrits orphiques [1].

Ed. Norden [2] et H. Jeanmaire [3] sont arrivés en même temps, par des voies très différentes, à une conclusion identique : l'enfant merveilleux serait Césarion, fils de Marc Antoine et de Cléopâtre.

Pour M. J. Carcopino [4], l'enfant est Saloninus, fils cadet du consul Asinius Pollion, à qui est dédié le poème.

D'après M. L. Herrmann, professeur à l'Université de Bruxelles, le *puer* est le fameux Claudius Marcellus, fils d'Octavie, sur la mort duquel Virgile a écrit de si beaux vers dans le VIe chant de l'*Enéide* [5].

D'autres exégètes, désespérant de trouver à l'enfant du poème une identification satisfaisante, ont supposé un remaniement de la pièce : c'est le

[1] *L'orphisme dans la IVe églogue de Virgile,* dans *Rev. d'hist. des rel.*, 1900, p. 365 383.
[2] *Die Geburt des Kindes*, Leipzig, 1924.
[3] *La politique religieuse d'Antoine et Cléopâtre,* dans *Rev. archéol.*, 1924, p. 241 261 ; *Le messianisme de Virgile,* Paris, 1930.
[4] *Virgile et le mystère de la IVe églogue*, Paris, 1930.
[5] *La IVe Bucolique virgilienne et l'histoire,* dans *Musée belge*, 1930, p. 83 87 ; *Pro M. Claudio Marcello,* dans *Rev. archéol.*, 1931, p. 47 68.

cas de R. Sabbadini [1], qui admet deux rédactions successives : dans la première, écrite après la paix de Brindes, Virgile aurait chanté un personnage allégorique ; dans la seconde, le fils de Pollion : de là les obscurités et les répétitions. D'autres encore estiment que Virgile n'a eu en vue aucun enfant déterminé : ainsi P. Corssen [2] et W. Weber [3].

Plusieurs commentateurs catholiques tiennent aujourd'hui une opinion qui opère la synthèse de l'interprétation chrétienne d'autrefois et des interprétations historiques tentées par les exégètes modernes. Tout en admettant que Virgile a eu en vue tel ou tel enfant d'un simple mortel, ils estiment que la Providence a guidé le génie du poète de manière que ses vers suscitent chez les lecteurs l'idée d'une naissance plus sublime, celle du Messie promis. Ainsi, d'après le P. M.-J. Lagrange, Virgile a voulu chanter le fils d'Auguste, mais Auguste n'a eu qu'une fille et quelle fille !

« Virgile s'est donc trompé. Mais son cœur ne l'a pas trompé. Le peuple chrétien lui a donné raison malgré lui, en goûtant dans son petit poème l'attendrissement d'une fête de Noël, avec l'enfant souriant à sa mère, pendant qu'un ange descend du ciel pour annoncer la paix à des bergers. Derrière un raccord de fortune, il y a cette conviction que l'Incarnation d'un Dieu est une œuvre profondément humaine. On croyait en reconnaître l'esprit dans un poème pastoral exquis de fraîcheur et de tendresse, en l'honneur d'un enfant inconnu et divin. Pressentiment ? En tous cas, invitation aux âmes à soupirer vers un monde meilleur [4]. »

Le P. A. Vaccari, S. J., a émis des considérations analogues dans une conférence donnée à l'Institut Biblique de Rome sous le titre : « *Messianismo ebraico e quarta ecloga di Virgilio* » et publiée dans l'*Osservatore Romano* des 19-20 janv. 1931 :

« Dans la IVe églogue du poète mantouan nous ne trouvons donc pas de messianisme proprement dit. Mais le vif désir d'un renouvellement du monde, l'aspiration vers une paix universelle et perpétuelle, la conscience des fautes passées et le besoin d'en être absous, qui apparaissent dans toute cette églogue — porte-parole de l'humanité — sont bien les manifestations de ce besoin qu'éprouvait le genre humain d'un rédempteur et l'indice de la venue des temps où Dieu avait décidé d'envoyer un Sauveur : Virgile n'annonce pas le vrai Messie, mais celui qui l'entend pleinement, comprend que les nobles aspirations du poète ne se sont réalisées que dans le Christ. »

Citons pour terminer ces paroles d'un magnifique ouvrage récent publié par un Jésuite équatorien :

« La IVe églogue n'est pas messianique dans ce sens qu'elle chante directement la naissance du Messie et que Virgile ait eu une vraie connaissance de la prochaine incarnation de Jésus-Christ, fils de Dieu, mais bien en tant qu'elle nous a conservé le sentiment de l'universelle attente du monde, de ses aspirations vers un sauveur, de cette angoisse de l'enfantement dont parle S. Paul (Rom., VIII, 22-23), angoisse dans laquelle gémissait le monde entier sans savoir ni qui ni quand on l'en délivrerait, de cette *Expectatio gentium* (Gen., XLIX, 10), attente non seulement du peuple choisi, mais de toutes les nations [1]. »

Mais on chercherait vainement chez Tite-Live et les autres écrivains latins un texte qui fasse « pressentir » d'une façon quelconque l'Incarnation.

Q. — Que faut-il penser de la coutume de se baigner par groupes, entre gens de même sexe, complètement nus ? Je sais que la chose se pratique couramment depuis plusieurs années dans les clubs protestants Y. M. C. A. On m'a affirmé qu'aux Etats-Unis, dans des colonies de vacances dirigées par des prêtres catholiques, la même pratique s'établit pour les petits garçons ; qu'il est même arrivé que des groupes de grands séminaristes ont pris cette liberté de se baigner ensemble sans aucun vêtement, dans des endroits fermés. On prétend pour s'excuser que l'habitude rend cette nudité inoffensive... C'est l'argument des Nudistes. Tout cela me paraît un acheminement vers l'immoralité païenne. Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — L'*Ami* est avec vous en complet accord de pensée. Ces coutumes qui s'introduisent sont une régression de la civilisation chrétienne, et de la civilisation tout court, vers le paganisme et l'exaltation de la chair.

De tout temps, l'Eglise a dénoncé l'impudicité comme un vice, ses manifestations comme un péché. Elle exalte la pureté comme une vertu et a placé au nombre des saints ceux qui l'ont gardée héroïquement ; elle vitupère comme des pécheurs particulièrement scandaleux ceux qui l'offensent. Et pas seulement l'Eglise, mais les pouvoirs civils eux-mêmes, qui pourtant ne sont point toujours si prudes, légifèrent contre les attentats à la pudeur et les punissent de peines sévères.

A titre d'exemple, voici l'article 330 du Code pénal français : « Toute personne qui aura commis un outrage public à la pudeur sera punie d'un emprisonnement de trois mois à deux ans, et d'une amende de 16 fr. à 200 fr » Et pour que l'outrage à la pudeur soit censé public, il suffit qu'il ait été ou qu'il ait pu être aperçu, qu'il ait été commis soit dans un lieu ouvert, soit en un lieu privé en présence d'un témoin. Les juges soucieux de la moralité publique ne se font pas faute, et ils ont raison, d'appliquer la loi. Mais, hélas ! qu'on est large avant de déclarer l'outrage !

L'habitude, dit-on, rend la nudité inoffensive. — Accordons qu'il y a une part de vérité dans cette excuse : *assueta vilescunt.* Mais tout de même n'oublions pas que comme toute vérité n'est pas bonne à dire, toute chose honnête non plus n'est pas bonne à étaler. Dans la moralité totale d'un acte il entre non seulement celle de l'objet,

[1] *L'ecloga IV di Virgilio*, dans *Riv. di Filol.*, 1901, p. 1 2.
[2] *Die vierte Ekloge Virgils*, dans *Philologus*, 1925, p. 26 71.
[3] *Der Prophet und sein Gott*, Leipzig, 1925.
[4] *Le messianisme de Virgile*, dans le *Correspondant*, juil. oct. 1933, p. 851.

[1] A. Espinosa Polit, S. J., *Virgilio, el poeta y su misión providencial*, Quito, 1932.

mais aussi celle des circonstances. Et ne confondons pas non plus l'être physique avec l'être moral. Ce qui est bon *in esse simpliciter* ne l'est pas pour cela *in esse moris*. Tout acte est bon *in suo esse*, puisqu'il est un être, mais tout acte n'est pas bon *in esse moris ;* le bien de l'être ne se confond pas avec le bien moral. N'oublions pas enfin que les meilleures choses elles-mêmes peuvent être pour l'homme une occasion de péché, un objet de tentation.

Alors est-il vrai que l'habitude rend la nudité inoffensive ? Pour quelques sujets, dans des circonstances particulières : *concedo*. Pour tous : *nego*. Adam et Eve ont pu se promener *in puris naturalibus* dans le jardin d'Eden, mais avant le péché qui entraîna leur déchéance. A peine eurent-ils commis leur désobéissance qu'ils s'empressèrent de tresser des ceintures pour cacher une nudité qui leur faisait honte désormais. Serait-on assez sot de faire l'expérience d'un nudisme intégral pour en reconnaître les graves dangers ? L'humanité déchue demeurera jusqu'à la fin des temps avec ses penchants. Pour opérer son redressement moral, elle aura toujours besoin de lutter à la manière que lui a enseignée son Sauveur, le Christ Jésus, dont l'Eglise commente officiellement pour tous les peuples la doctrine morale. Ecoutons l'Eglise, et renvoyons à leurs insanités les doctrinaires du nudisme.

Nos missionnaires qui rencontrent en Afrique équatoriale des habitudes de nudisme naturel assez explicable par les ardeurs du soleil, se hâtent pourtant d'offrir un pagne à leurs catéchumènes. C'est le premier acte d'une réforme des mœurs et le premier pas vers la civilisation. Comment des prêtres d'un continent civilisé peuvent-ils agir à l'inverse ? Penseraient-ils que la civilisation a commis des excès et doit ramener l'homme à l'état primitif ? Grand Dieu ! mais quel vent de folie passe donc sur certains pour aller prendre leurs inspirations chez les protestants des Y. M. C. A. ? Pendant la guerre, nous avons vu, sur notre terre de France, des soldats américains se baigner ainsi en costume d'Adam. Nos populations en ont été scandalisées. Mais le scandale a porté ses mauvais fruits. On les a imités, hélas ! Ni la piété, ni la vertu, ni la foi elle-même n'y ont gagné Il suffit pour s'en convaincre d'entendre les doléances des pasteurs d'âmes. Passe encore que le danger soit moindre chez des enfants avant l'âge de puberté. Mais qui ne devine tout le désordre qui se peut produire après cet âge ? On ne nous fera jamais croire que quand tout le monde aura introduit de telles mœurs dans sa vie, il n'y aura plus alors de péché ni même de tentation. La nature humaine demeure avec ses convoitises et sa concupiscence ; la chair reste faible et l'esprit prompt.

Pour conclure, notre avis sera ferme. Nous déplorons que de telles coutumes s'introduisent dans les mœurs. Que des prêtres puissent leur accorder droit de cité dans les groupements qu'ils dirigent, nous en sommes consternés. Qu'elles s'introduisent dans les séminaires, petits ou grands, notre étonnement va jusqu'à l'indignation. Où que ce soit, n'y eût-il même pas de péché à déplorer, nous nous refusons énergiquement à voir dans ces pratiques une méthode d'éducation de la pureté chez les enfants, de formation sacerdotale chez les aspirants au sacerdoce.

Q. — 1° Ne semble-t-il pas qu'il y ait un bon nombre de confessions invalides par suite du manque de contrition ? Bien des gens semblent croire qu'il ne s'agit là que d'une question de formalité. Une personne me disait : « Je ne vais pas confesser maintenant, car tout à l'heure je vais faire gras (c'était un jour d'abstinence) ; j'irai après. » N'est-ce pas là l'état d'esprit de beaucoup de gens, même de bonne foi et le plus souvent ?

2° Le fait de « vouloir bien » essayer, quand on a discuté avec le confesseur sur un sujet, marque-t-il contrition et ferme propos suffisant ?

R. — Ad I. Les confessions invalides sont-elles aussi nombreuses que le laisse entendre notre correspondant, nous ne le croyons pas. Que parmi les invalides un bon nombre le soient par défaut de contrition suffisante, ceci est une autre affaire, et nous y souscririons plus volontiers.

La contrition suffisante pour valider une absolution n'existe pas toujours.

La contrition n'est pas « une formalité » exigée du pénitent. C'est un acte nécessaire qui entre comme matière dans la constitution du sacrement ; sans contrition, il ne peut y avoir de rémission du péché. Toutefois la contrition parfaite n'est pas requise, et la contrition imparfaite ou attrition, conçue pour un motif moins parfait que la charité et se rapportant à Dieu, comme la laideur du péché ou la crainte des peines de l'enfer, est suffisante au sacrement de pénitence.

Pour être vraie, toute contrition, soit parfaite, soit imparfaite, doit être intérieure, surnaturelle, souveraine et universelle.

Parmi ces qualités requises, l'une ou l'autre peut faire défaut ; le plus souvent c'est la première ou la troisième. La contrition est alors viciée, incapable de valider l'absolution.

Que vaut la contrition d'un pénitent qui dit : « Je ne veux pas me confesser maintenant, car tout à l'heure je vais faire gras ; j'irai après » ?

Deux sentiments nous paraissent avoir occupé l'âme de ce pénitent. Premier : il ne voudrait pas, après s'être confessé, manquer aussitôt à la loi de l'abstinence. Deuxième : il ne craint pas tellement de faire un péché.

Le premier marque qu'il connaît la nécessité du ferme propos ; le second, qu'il compte sur la confession pour trouver facilement le pardon.

Au moment où il vient se confesser après avoir manqué à l'abstinence, la facilité avec laquelle il a violé la loi dans l'espoir d'un facile pardon crée contre la sincérité de sa contrition actuelle une grave présomption. S'il sait la nécessité du ferme propos et ne voudrait pas pécher immédiatement

après sa confession, sentant bien la contradiction flagrante entre la violation immédiate prévue de la loi et le *propositum non peccandi de cœtero*, il est difficile d'admettre pourtant la fermeté de sa résolution, en raison de la présomption qui pèse contre lui Son actuel ferme propos risque fort de n'être qu'une velléité plutôt qu'une volonté de ne plus pécher.

Sans doute, ce pénitent conçoit très bien dans son esprit que le péché est détestable, et il le déteste. Mais cette détestation se tient dans son esprit et n'entraîne pas la volonté à produire cette volition positive qui exclut présentement le péché de sa vie, encore qu'elle laisse place à une certaine résolution de ne pas pécher. Aussi pensons-nous qu'un propos de cette nature n'est point suffisant pour faire de la contrition une bonne et vraie contrition, capable de valider une absolution. Le pénitent pourra s'illusionner sur la valeur de sa contrition ; le confesseur également ou tout au moins la juger douteuse ; Dieu seul en saura l'exacte valeur.

Pratiquement, le confesseur *anceps et dubius* absoudra sous condition : *si tu es capax*.

Ad II. Que vaut le ferme propos du pénitent qui « veut bien » essayer, après discussion avec son confesseur, de prendre les moyens indiqués pour sortir de son habitude ou ne plus retomber dans son péché ?

S'il est sincère, ce « vouloir bien » est évidemment un bon mouvement de la volonté, un bon vouloir. La discussion qui l'a précédé n'a donc pas été inutile. Si elle suppose chez le pénitent venant à confesse des dispositions défaillantes, elle ne permet pas cependant d'incriminer à priori le redressement de la volonté désormais éclairée qui en est l'aboutissement heureux. Le confesseur a écouté toutes les doléances, toutes les objections faites par le pénitent ; il en a fait bonne justice et rappelé la loi qu'il faut observer et qu'on peut toujours observer avec la grâce de Dieu qui ne fait jamais défaut ; il est allé jusqu'à menacer du refus d'absolution s'il n'obtenait pas la promesse d'un effort sérieux. Le pénitent s'est rendu à ses raisons, et il a promis de faire l'essai des moyens proposés. Sans doute, une promesse fictive ne ferait qu'aggraver de mauvaises dispositions, et le pénitent extorquerait alors frauduleusement une absolution qui rendrait sa confession nulle et sacrilège. Mais si elle est sincère, elle est l'indice d'un ferme propos et d'une contrition suffisante pour une absolution valide.

Dans ces conjonctures, le confesseur pourra donner l'absolution. Il pourrait également la différer, si les circonstances laissaient espérer dans cette manière de faire un affermissement de la volonté du pénitent. Plus souvent, il la donnera de suite, tant par manière d'encouragement que pour doter l'âme de son pénitent des grâces surnaturelles issues de l'absolution.

Q — Je prie l'*Ami* de répondre aux deux questions suivantes :

1° Le diable ne peut nous nuire qu'avec la permission de Dieu Mais, cette permission accordée, peut-il sans intermédiaire (homme, animal) mettre du poison dans nos aliments, faire mourir nos poules, nos cochons, etc., — ou bien peut-il seulement nous pousser à manger tel ou tel aliment dont il connaît la nocivité que, nous, nous ignorons ?

2° Le diable a le pouvoir ou la permission de nous tenter et il s'en sert. Mais peut-il s'en servir à sa guise et nous tenter continuellement, très fortement ?

R. — Le grand principe qui doit dominer et inspirer la réponse à cette double question est que l'ange — bienheureux ou déchu — ne peut user de sa puissance à notre égard que selon l'ordre ou la permission de Dieu. Et si nous voulons envisager cet ordre ou cette permission dans toute leur complexité, il faut dire qu'on se tromperait étrangement en accordant au démon la licence d'intervenir selon son caprice ou sa volonté, une fois la permission générale accordée par Dieu. La permission divine porte non seulement sur *le fait* des interventions diaboliques, mais encore sur *leur manière* de se produire. Autrement, la Providence serait prise en défaut.

Notre correspondant est donc quelque peu la victime de son imagination en posant ses questions sous la forme qu'il leur a donnée.

Ad I. — Il n'y a aucun doute qu'en soi le démon puisse, sans intermédiaire, mettre du poison dans nos aliments, faire mourir nos poules et nos cochons. En ces actions, il n'y a rien qui dépasse la puissance angélique, puisque cette puissance peut naturellement s'appliquer aux êtres corporels et les mouvoir et même provoquer directement la mort des êtres vivants. Rappelez-vous l'ange de la Piscine probatique (Jo., v, 2) ; la pierre du tombeau du Christ soulevée et déplacée (Mt., xxviii, 2) ; l'ange exterminateur des premiers-nés d'Egypte (Ex , xii, 22) ; l'ange qui frappa 185.000 hommes dans le camp des Assyriens (Is., xxxvii, 36) ; etc. Il est donc exact d'affirmer qu'un ange — bon ou mauvais — peut, avec la permission de Dieu, aussi bien mettre du poison dans nos aliments que nous inciter, en provoquant notre appétit sensitif, à manger tel aliment dont la nocivité est connue de lui seul. Il n'y a pas là d'alternative; il y a deux affirmatives qui se complètent.

Mais la question est tout autre. L'ordre institué par la divine Providence et conforme à la sagesse de Dieu comporte-t-il des interventions aussi bizarres et aussi peu raisonnables de la part du démon ? Nous ne le croyons pas. Exceptionnellement, et dans un but clairement déterminé, Dieu pourrait permettre une intervention de cette espèce. Mais il ne faudrait à aucun prix admettre qu'une fois la permission générale d'intervenir accordée au démon, celui-ci puisse agir à sa guise et bouleverser l'ordre du monde et les lois physiques.

Ad II. — Même réponse, toute proportion gardée, qu'à la question précédente. Le diable a le pouvoir et la permission de nous tenter ; mais il

ne peut user à sa guise de ce pouvoir et de cette permission. Dieu règle par sa providence même la manière dont nous pouvons être tentés : *Non patietur vos tentari supra id quod potestis.* (I Cor., x, 13).

En bref, l'action du diable, comme explication des maux qui se produisent dans le monde, peut paraître une explication commode. Mais précisément elle est trop commode pour être toujours vraie.

Q. — L'objet de ma question me semble avoir un intérêt aussi grave que le secret et l'intégrité de la confession. Que d'églises ou chapelles ont une acoustique telle que ce qui se dit au confessionnal, surtout par le confesseur même attentif à se surveiller, est entendu par une oreille un peu fine, souvent beaucoup plus loin qu'on ne pourrait supposer, parfois de tous les points de la petite église ou chapelle !

L'*Ami* rendrait un immense service en indiquant, s'il y en a, des moyens pratiques et efficaces de remédier à ce danger.

Mais la situation dénoncée crée un *cas de conscience*. Le pénitent qui se confesse dans de telles conditions est sans doute dispensé de l'intégrité de la confession ? Car, admis qu'il puisse se confesser sans être entendu, sa confession va se refléter comme en un miroir, soit dans la pénitence imposée, soit dans la morale du confesseur, qui, lui, sera entendu. Qu'a-t-il à faire ?

Le moraliste de l'*Ami* aura grandement mérité de nombreuses âmes que ladite situation met et maintient dans les angoisses d'une conscience douteuse, s'il réussit à convaincre les confesseurs de la très grave obligation d'assurer, *par tous les moyens* et *à tout prix*, le secret de la confession, pour en faciliter l'intégrité... s'il réussit à les convaincre qu'en fait le confessionnal viole beaucoup plus souvent qu'on ne pense le secret de la confession, parce que le confesseur ne surveille pas assez sa voix, alors qu'une malheureuse acoustique l'exige impérieusement. Il est souvent *le seul* à ignorer cet inconvénient, puisqu'il n'est jamais hors de son confessionnal pendant les confessions.

R. — Un peu de police aux abords du confessionnal pour en tenir éloignés de quelques pas les fidèles attendant leur tour, une portière en toile isolant le pénitent dans l'agenouilloir, une conversation à voix basse, suffiront presque toujours à prévenir les inconvénients redoutés.

Simple et banale recette ! Peut-être. C'est pourquoi, à rendre « l'immense service » sollicité par notre consultant, évidemment confesseur dans une petite chapelle à trop bonne (ou trop mauvaise) acoustique, nous invitons nos lecteurs, s'il en connaissent d'autres moyens.

Plus convaincus de la réalité que de la multiplicité — quand on a pris les élémentaires précautions — du cas de conscience, nous nous y arrêtons volontiers.

Sans doute, le pénitent a le devoir grave de procurer l'intégrité formelle de son accusation. Mais il a aussi celui de sauvegarder sa réputation. Celui-ci est de droit naturel, celui-là de droit positif. C'est pourquoi le secret doit entourer toute confession et protéger le pénitent.

La crainte sérieuse de voir trahi ce secret est un motif légitime pour le pénitent de taire son péché dans la confession qu'il fait. Elle se vérifie quand il a la certitude d'être entendu par des oreilles indiscrètes autres que celles du confesseur. Il faut noter cependant que tout auditeur d'une confession sacramentelle, quel qu'il soit, est lié par le secret spécial appelé *sigillum*.

Après le pénitent, le confesseur qui doit veiller au bien du sacrement a le devoir, en second ordre, d'en procurer l'intégrité. D'où, par exemple, son devoir d'interroger le pénitent déficient dans son accusation. D'où l'obligation de prendre les moyens nécessaires pour ne point compromettre cette intégrité, partant de choisir pour l'audition des confessions un lieu discret.

Soucieuse d'assurer l'intégrité et de garantir le secret, l'Eglise a trouvé l'invention des confessionnaux. Partout on les rencontre dans les lieux du culte. Mais encore faut-il qu'ils soient aptes à leur destination et qu'on sache les y maintenir.

Les y rendre ? C'est l'office du curé, qui doit veiller au mobilier de son église, et faciliter à ses ouailles les moyens de remplir convenablement leurs devoirs religieux. Il veillera donc à la bonne disposition des confessionnaux dans son église, les installant à l'endroit le plus favorable à l'audition silencieuse et secrète des confessions.

Les y maintenir ? Oui, en les utilisant aussi avec discrétion. C'est souvent l'affaire du confesseur : de rappeler, par exemple, au pénitent qu'il doit parler à voix basse, après se l'être dit à lui-même, et de faire la police autour de son confessionnal en écartant les indiscrets

Il faut assurer « à tout prix, par tous les moyens, » possibles pourtant, le secret de la confession pour en faciliter l'intégrité ; nous sommes d'avis. Mais nous pensons aussi que les confessions dénuées d'intégrité ont davantage pour cause le manque de sincérité du pénitent que la crainte d'être entendu par suite d'une acoustique malencontreuse des églises ou des confessionnaux.

Q. — J'ai lu avec beaucoup d'intérêt l'étude sur *Paul Bourget* parue dans l'*Ami* du 27 février.

Je vous communique un article paru le 1er avril dans le *Courrier du Centre* (quotidien régional de Limoges, très répandu dans le Centre) et dont l'auteur est M. Louis Lefebvre. Que pensez-vous de cet article, qui met une note singulièrement discordante dans le concert d'éloges dont bénéficiait jusqu'ici le romancier ?

R. — L'article est en effet très dur pour feu Paul Bourget. Intitulé *Snobisme,* il peut se résumer dans cette phrase : « Bourget, le Bourget du *Disciple,* celui de *l'Amour et la Volonté,* a été sur ses vieux jours, quelles que soient les thèses de ses ouvrages, le patron de la bassesse. » Alors qu'il ne cessait d'agir lui-même en honnête homme, en apôtre même, P. Bourget a soutenu, protégé, « élevé jusqu'au pavois académique qui n'était pas habitué à pareille atmosphère » les ouvrages de M. Francis Carco, c'est-à-dire « la mise en valeur, très habile, très littéraire, très cynique, de tout ce qui peut s'imaginer de plus bas : la vie

des apaches et des filles, présentés, bien entendu, avec une légèreté, une complaisance qui font prendre, par un public insuffisamment averti, ces immondes crapules pour des innocents. » Le même snobisme qui, à l'époque de *Mensonges,* voulait que l'on admirât la stupidité mondaine, « veut maintenant qu'on oublie l'ignominie des apaches et qu'on leur donne un rôle dans la société. »

Précisons la portée du grief. Qui est d'abord ce Francis Carco ? En dépit de toute la réclame faite autour de lui dans une certaine presse, il reste — et c'est fort heureux — un inconnu pour la plupart de nos lecteurs. Plusieurs cependant gagneront à connaître, au moins en gros, l'homme et l'œuvre. Tous, un jour ou l'autre, nous avons à donner des conseils de lecture. Plaise au ciel qu'aucun de nous ne confonde, comme je l'ai vu faire deux fois le même jour (et par des confrères très doctes [1]), Colette Yver et Colette... tout court !

Francis Carco (Carcopino, de son vrai nom) est né à Nouméa, havre des assassins et des faussaires, le 3 juillet 1886 Il est le neveu de M. Jérôme Carcopino, professeur d histoire romaine à la Sorbonne, auteur de travaux justement estimés sur Virgile, les Gracques, Sylla, les Pythagoriciens, etc. Son existence fut vagabonde : Villefranche-de Rouergue, Nice, Marseille, Aix, Toulouse, Rodez, Châtillon-sur Seine, Bordeaux, Lyon, Montpellier, la Corse, Agen, Grenoble, Briançon, Bayeux, Paris l'ont vu tour à tour promener sa curiosité, sa nonchalance gouailleuse, ce que M. Louis Lefebvre ne craint pas d'appeler son amour du vice [2].

Il débuta par des vers qui révélaient un certain talent et un sens raffiné de « l'impair » et de la « nuance » chers à Verlaine. Mais c'est un roman, *Jésus la-Caille,* paru à la veille de la guerre et souvent réédité depuis, qui attira l'attention du public. Livre curieusement crapuleux et dont le succès fut tel que son auteur s'imagina — comme nombre de jeunes écrivains désaxés par les phénomènes économiques qui ont suivi la grande guerre — qu'il était de son devoir de gagner cent mille francs par an avec sa littérature.

Il avait trouvé un filon : la peinture de la pègre, des filles et des souteneurs. Il l'exploita. Le succès se confirma et se monnaya au rythme de quatre ou cinq volumes par an, plus d'une cinquantaine au total, dont les principaux portent les titres significatifs de : *Scènes de la vie de Montmartre, L'homme traqué, Rien qu'une femme, Perversité...* En s'appuyant sur les trois ou quatre « vérités » que sont pour lui l'antagonisme des sexes, la haine qui intensifie l'ardeur voluptueuse, le mépris qu'inspire au mâle la lâcheté de la femelle qui chérit son esclavage, M. Carco a entrepris d'initier le public aux passions des bas-fonds de Paris et de lui faire partager les inquiétudes des consciences primitives qui s'y rencontrent.

L'Homme traqué lui valut dès 1922 les sourires de l'Académie, qui lui décerna le grand prix du roman. Jean de Pierrefeu, avec une rude franchise, — un peu parente de celle de M. Louis Lefebvre, — écrivit alors dans les *Débats* (28 juin 1922) : « L'Académie française qui repoussait hier Emile Zola, coupable d'avoir avili la personne humaine, couronne aujourd'hui l'historiographe des souteneurs et des filles, le romancier des vices rares, lequel semblait, par essence, voué à l'Enfer des bibliothèques et à l'Index des Corps constitués... »

Or Francis Carco avait été présenté aux suffrages de l'Académie par Paul Bourget en personne, et il figure sur le même palmarès que les lauréats des prix Montyon.

Et ceci nous amène à rechercher l'origine de leurs relations :

« Si curieux que cela puisse paraître, — raconte Francis Carco dans une conférence donnée à l'Université des *Annales* le 16 décembre 1932, — c'est au grand romancier de *L'Etape* que je dois d'en avoir franchi plusieurs, allègrement. Paul Bourget qui lit tout n'ignorait point mes livres. Et je venais, après la guerre, de publier les *Innocents,* lorsque je reçus des *Annales,* de l'*Echo de Paris* et des *Lectures pour tous* des offres de collaboration. Je crus d'abord qu'un ami me faisait une plaisanterie et je me gardai de répondre. Mais, comme je connaissais M. Jacquet, directeur des *Lectures,* j'allai lui rendre visite et je lui demandai de quoi il s'agissait. M. Jacquet sourit, prit dans le tiroir de sa table une lettre, me la mit sous les yeux et attendit. C'était une lettre de Paul Bourget qui, ne me connaissant pas, me recommandait cependant autour de lui [1]. »

Quelle responsabilité morale l'auteur de *Nos actes nous suivent* a-t il encourue en accordant son patronage à un écrivain qui a suscité les plus déplorables curiosités, c'est une question que nous ne traiterons point. Il en a répondu au tribunal du Souverain Juge. Paix à son âme !

Du moins est-il relativement facile d'expliquer — je ne dis pas : de justifier — l'attitude de feu P.

[1] Je ne leur jette certes pas la pierre : nous ne pouvons ni tout faire, ni tout savoir. Et je suis d'autant plus porté à les excuser que je vois un bibliographe professionnel, auteur de la monumentale *Bibliographie de la littérature française de 1800 à 1930,* M. Hugo P. Thieme, mélanger en une salade russe les œuvres des deux romancières et porter au compte de la première cinq ou six des romans les plus infects de la seconde, celle dont les Belges viennent de faire une académicienne ! (tome II, p. 1029). A qui se fier, grand Dieu !

[2] Toute une légende s'est bâtie autour de cet antibourgeois, issu pourtant d'une très honorable famille. On comprendra que nous laissions de côté les ragots malodorants dont raffolent aujourd'hui les lecteurs des hebdomadaires soi-disant littéraires. Carco a d'ailleurs raconté son enfance et son adolescence dans *Mémoires d'une autre vie,* publié en 1934 aux éditions Albin Michel. Retenons seulement cette réponse à un journaliste qui lui demandait ce qui l'avait le plus surpris dans la vie : « De gagner ma vie en contant des choses que mes parents, à table, n'auraient point tolérées. » (*Le Mois,* juin 1934, p. 163).

[1] *Conferencia,* 1932-33, tome 1er, p. 524. — La même revue (qui, soit dit en passant, exerce de véritables ravages spirituels dans certains milieux bien pensants et des plus huppés, et, sauf exception motivée par le devoir d'état, ne convient nullement au clergé) reproduit à la page précédente une photographie où l'on voit M. Paul Bourget accueillant, « à l'occasion de ses 80 ans, » MM. Francis Carco et Tristan Derème « sur le seuil de la maison de Silvie, à Chantilly. »

Bourget, si durement incriminée par le critique du *Courrier du Centre* [1].

Il y eut beaucoup de snobisme chez Bourget. Ses meilleurs biographes, M. Gaëtan Bernoville en particulier (cf. *Ami* 1936, p. 159), le disent tout net. Que le snobisme ait joué dans le cas présent, c'est possible et même probable. Il n'a rien, en tout cas, de spécifiquement « sénile ». Bourget, dans sa jeunesse, se fût vraisemblablement intéressé à Carco, si le Carco littéraire eût alors existé.

Mais plus que le snobisme, la curiosité du romancier, toujours en quête de types humains, est ici engagée. Par ailleurs, il convient de ne pas l'oublier, Bourget était, sur le tard, touché au vif par le reproche qu'on lui faisait de plus en plus de limiter aux salons ses prospections psychologiques. Il avait de plus en plus aussi tendance à ouvrir ses fenêtres non seulement sur le « Milieu » cher à Carco, mais sur plusieurs milieux, parfois nouveaux pour lui. Notons, en passant, que tel ou tel autre écrivain catholique arrivé, même très arrivé, partage avec lui cette tendance. Il y a, dans leur cas, plus de curiosité et de « démon du métier » que de snobisme, et surtout de perversité.

Bourget aimait beaucoup Carco, et n'en faisait pas mystère. Il admirait aussi, littérairement, son œuvre. Eût il été jusqu'à patronner officiellement une candidature de Carco à l'Académie? On l'a beaucoup dit, et M. Louis Lefebvre s'est fait l'écho de ces bruits. Nous devons à la vérité de déclarer que nous n'en avons jamais eu, pour notre part, de preuve positive.

Aussi conclurons nous avec M. Gaëtan Bernoville, à qui nous devons plusieurs des renseignements qui précèdent : « La question, dans l'état où elle se trouve et où la mort de Bourget l'a définitivement laissée, semble bien être un de ces « no man's land » où la critique n'a pas à s'aventurer, faute d'une connaissance suffisante des mobiles et des faits. En tout cas, il ne serait pas juste d'en accabler Bourget — et surtout le seul Bourget. »

Q. — Voici le cas qui m'a été posé par un religieux, prêtre, profès solennel dans un Ordre.

Ce religieux est parti aux missions. Avant son départ il a recueilli de l'argent : une partie acquise par la prédication, une autre provenant des dons qui lui ont été remis « avec cette idée que cet argent lui devait être profitable à lui personnellement. »

La première part a été remise au Supérieur ; la seconde, confiée à sa famille à l'insu de son Supérieur, et voici ce qui le préoccupe : a-t il manqué gravement à son vœu de pauvreté ? Jadis il ne l'a pas cru (sinon, il n'aurait pas agi de cette manière), et voici les raisons invoquées... Quelle est la valeur de tels arguments ?

R. — Inutile de reproduire ici ces arguments. Voici la solution du cas.

C'est un principe de droit, rappelé par le can. 1517 § 2, que les donations doivent être exécutées et interprétées conformément à l'intention du donateur.

Le religieux a reçu deux catégories d'offrandes. Les unes destinées aux missions : celles ci devaient être remises au Supérieur. Les autres destinées au missionnaire lui-même personnellement : avait-il le droit de les accepter ? Toute la question est là.

Il est religieux, dites-vous. Est il lié par des vœux simples ? En ce cas « il conserve la propriété de ses biens et la capacité d'en acquérir d'autres... Sa capacité d'acquérir est illimitée, et par conséquent, de quelque part que lui viennent ces biens, il les acquiert *validement*. » (Dom Bastien, *Directoire canonique*, p. 385). Pour ce qui est de la licéité, il faudra consulter les constitutions, qui peuvent dans ce cas requérir la permission du Supérieur.

Est-il lié par des vœux solennels ? Il n'a pas le droit d'acquérir pour lui, sauf permission du Supérieur. Cette permission peut être expresse, tacite ou légitimement présumée. Dans votre cas, vous semblez présumer que le Supérieur, s'il l'avait connue, aurait autorisé l'acceptation d'une libéralité par et pour le missionnaire. Vous fondez votre présomption sur la manière de faire assez large du Supérieur. Pour le passé, le religieux qui vous occupe n'a pas à s'inquiéter, surtout si les sommes mises à sa disposition ont été en fait utilisées dans l'intérêt de la mission pour la plus grande part. Mais à l'avenir il devra se souvenir que mieux vaut, pour la sécurité de la conscience, une permission expresse qu'une permission tacite ou simplement présumée.

Q. — Nous faisons la quête du Denier du Culte chaque année et nous versons le tout à l'Evêché. Celui-ci, en faisant la répartition, peut-il prélever sur ce Denier une somme plus ou moins importante pour la distribuer en gratifications exceptionnelles à certains curés qui se réclament de l'autorité et qui, de ce fait, se font passer pour être dans le besoin, et sont avant tout *persona grata* ? Ce sont des automobilistes qui usent et abusent de l'auto.

Si non, l'évêque est-il tenu à restitution envers la Caisse du Denier du Culte ?

De plus, que faire, nous simples curés, frustrés par le fait même dans cette répartition ?

R. — L'Evêque doit assurer l'*honesta sustentatio* de tous les prêtres qui ont été ordonnés *ad titulum ecclesiæ*. Il le fait en France en répartissant entre eux les produits de la collecte du Denier du Culte.

[1] Rendons ici hommage au talent probe, quoique un peu rigide, de M. Louis Lefebvre. Cet écrivain poursuit avec le même bonheur une œuvre triple, de poète, de romancier et de critique. Une inspiration profondément chrétienne l'anime. Son *Christ aux armées* restera parmi les plus beaux livres de guerre. Peut être ne trouve-t-il pas chez ses pairs toute l'audience qu'il mérite. Et je soupçonne chez lui une secrète envie, très explicable d'ailleurs, à l'endroit d'écrivains qui ont reçu... ou donné, en temps voulu, le coup d'épaule qui favorise le lancement et assure rapidement la grande vogue et les forts tirages. Quoi qu'il en soit, son œuvre y a gagné en sincérité et en indépendance. C'est cette indépendance qui lui a dicté son article sur Bourget. Il ne tient compte ni des réputations établies, ni des opinions toutes faites. Curieuses à cet égard, ses *Rectifications*, articles de critique réunis en volume chez Messein (1932). Nous souhaiterions pourtant, lorsqu'il parle de Maurois ou de Delteil, qu'il se servît de la même règle et du même compas qu'il applique si rigidement à Bourget.

De quelle manière doit-il administrer les sommes provenant de cette origine ? Il est évidemment tenu d'observer les règles de la justice, mais il n'est obligé à aucun rendement de compte à l'égard des curés. Que voulez-vous ! l'Eglise est une société monarchique, de droit divin.

L'Evêque, en particulier, n'est pas tenu d'assurer à tous le même traitement. Il peut tenir compte des besoins, et donner davantage par exemple à un curé privé de casuel, ou privé des revenus d'un jardin par suite de l'altitude de sa paroisse, etc.

S'il est trompé par l'exposé de besoins factices, c'est la conscience des trompeurs qui est en cause, et non pas celle de l'Evêque, dans la mesure où il a fait diligence pour être renseigné avec exactitude.

S'il est trop crédule, au point que les suppléments donnés aux uns l'obligent à réduire le tarif de droit commun, sa responsabilité peut être engagée en conscience. Elle peut l'être aussi au for externe, devant ses chefs hiérarchiques. Mais nous ne voyons pas bien un curé réunissant les éléments de preuve indispensables pour réussir à pouvoir contester la gestion financière de son évêque devant la S. C. du Concile. Il devrait auparavant se remémorer la fable du pot de terre et du pot de fer...

Q. — Sempronia, appartenant à une famille honorable, se trouva dans une « situation intéressante » à la suite de relations avec Titius. Dès qu'elle connut la fâcheuse nouvelle, sa mère, voulant à tout prix sauvegarder l'honneur de la famille, déclara à sa fille qu'elle ne voulait plus la voir tant qu'elle n'aurait pas épousé son séducteur. Malgré sa vive répugnance, Sempronia cédant à ces menaces finit par épouser Titius. Que penser de la validité d'un tel mariage ?

Quid **si Sempronia, se rendant compte que ses relations avec Titius ne sont pas tout à fait légitimes, en ignore cependant, à cause de son jeune âge, toutes les conséquences ?**

R. — Ce qui serait capable d'altérer le consentement de Sempronia, c'est la contrainte exercée par sa mère : elle s'est mariée sous l'influence des menaces maternelles. Mais en quoi ces menaces ont-elles exactement consisté ? Vous ne nous le dites pas, et il serait indispensable de le savoir pour répondre à votre question.

Le droit ne prend pas en effet en considération toute sorte de menace, toute espèce de contrainte. Relisez le can. 1037 : « *Invalidum quoque est matrimonium initum ob vim vel metum gravem ab extrinseco et injuste incussum, a quo ut quis se liberet, eligere cogatur matrimonium.* »

Sempronia a-t-elle été l'objet de voies de fait ? de menaces d'expulsion ? d'exhérédation ? Combien de temps ces mauvais procédés ont ils été pratiqués ? Et surtout est-il possible d'en prouver la matérialité ? Peut-on établir qu'ils ont eu pour but de la déterminer au mariage, plutôt que de punir sa faute ?

Dans l'affirmative, une action en déclaration de nullité du mariage peut être engagée avec chance de succès. Dans la négative, la situation est sans issue.

L'ignorance de Sempronia relativement au caractère illicite de ses relations avec Titius, peut avoir des conséquences au point de vue moral sur la gravité subjective de la ou des premières fautes. Mais il est certain que Sempronia était fixée sur la nature du mariage, et sur les relations qu'il comporte, au moment où elle a donné son consentement matrimonial. Elle ne saurait donc se prévaloir du can. 1082 qui détermine les conditions que doit revêtir l'ignorance pour constituer un vice du consentement.

Q. — Deux mariés civilement. L'épouse voudrait « régulariser ». Mais le mari ne veut pas entendre parler de mariage devant un prêtre Ne peut-on pas recourir à la *sanatio in radice*, et ainsi l'épouse sera en règle ?

Cette *sanatio* exige-t-elle, avant d'être promulguée, une confession préalable ?

Si non, comme il est probable que le seul obstacle pour le mari est la confession, ne peut-on pas l'avertir de cette procédure, qui le dispenserait en fait de la confession ?

Si le mari ignore qu'il a été recouru à la *sanatio in radice, quid* en cas de décès (au sujet des funérailles religieuses) ? *Quid* pour l'épouse, si le public aussi l'ignore ?

R. — Relisons le can. 1139 § 1 : « *Quodlibet matrimonium initum cum utriusque partis consensu naturaliter sufficiente, sed juridice inefficaci ob dirimens impedimentum juris ecclesiastici vel ob defectum legitimæ formæ, potest in radice sanari, dummodo consensus perseveret.* »

Dans votre cas le consentement des époux a été donné dans des formes *naturaliter* opérantes, mais *juridice* inopérantes, car le concile de Trente décide que, pour être efficace, le consentement matrimonial soit donné dans des formes déterminées.

De ces formes, qui précisément n'ont pas été observées par les époux dont vous parlez, l'Eglise peut dispenser non seulement par avance, mais rétroactivement, à une condition toutefois dans ce dernier cas : c'est que les époux aient persévéré dans l'intention d'où est issue leur vie conjugale.

Pour obtenir du Saint-Siège la *sanatio* du mariage nul à cause d'un défaut de forme, il suffit de faire valoir que l'un des deux époux refuse catégoriquement de renouveler son consentement. Si l'intention des conjoints a été de s'unir en véritable mariage, et non en simple concubinage, l'Eglise par voie de dispense rétroactive peut accorder pleine efficacité à leurs consentements, même s'ils n'ont été échangés que devant l'autorité civile.

La *sanatio* peut être accordée et produire ses effets à l'insu des parties : « *Dispensatio a lege de renovando consensu concedi etiam potest vel*

una tantum vel utraque parte inscia » (can. 1138 § 3).

Les époux n'ont donc pas à recevoir préalablement le sacrement de Pénitence pour que la *sanatio* produise ses effets ; et dans votre cas, vous pouvez même n'avertir que l'épouse, sans rien dire à l'autre. — Et pour le dire en passant, dans quel texte avez-vous lu que la *validité* du mariage est subordonnée à la réception préalable du sacrement de Pénitence ?

Une fois la *sanatio* obtenue, vous aurez à en dresser procès-verbal dans le livre habituel des actes de mariage, si elle a été obtenue au for externe ; dans le livre secret de l'Evêché, si elle a été obtenue au for interne extra-sacramentel. Cet acte suffira éventuellement à prouver que la situation des époux a été régularisée, et que les funérailles religieuses peuvent leur être accordées à bon escient.

Quant au mari, ignorant de tout, qu'est ce qui empêchera le prêtre appelé à son lit de mort de le mettre au courant ?

Q. — En 1923, p. 445, vous rapportez l'expression de Boniface VIII sur l'église paroissiale : « L'église paroissiale du défunt est l'église *in qua consuevit audire divina et recipere sacramenta.* »

Or, j'ai des paroissiens qui ne viennent *jamais* à mon église, mais vont régulièrement à celle de la paroisse voisine et y communient assez souvent.

***Quid* en cas de décès ?**

R. — Les faits que vous signalez sont sans valeur juridique. C'est le domicile qui détermine la paroisse et fixe le *proprius parochus*. Si les personnes dont vous parlez ont leur domicile ou leur quasi-domicile à l'intérieur des limites que l'Ordinaire a données à votre paroisse, c'est vous qui êtes leur *proprius parochus*, et c'est vous seul qui avez qualité pour leur donner la sépulture ecclésiastique. Le can. 1216 § 1 le dit : « *Ecclesia in quam cadaver pro funere transferri debet, ex jure ordinario est ecclesia propriæ defuncti parœciæ, nisi defunctus aliam funeris ecclesiam legitime elegerit.* »

Q. — Un catholique, marié à une protestante et suivant le rite protestant, appartenant en outre à la Libre-Pensée, a servi de témoin à un mariage catholique pour lequel j'avais été délégué par le vicaire en l'absence du curé.

J'ai des doutes sur la validité du mariage : 1° à cause du témoin membre de la Ligue des droits de l'homme, et 2° à cause de la délégation par le vicaire.

R. — Nous avons traité récemment la question avec quelque détail, aussi nous ne vous répondons qu'en deux mots.

1° Malgré l'emploi de ce témoin, le mariage est valide. Le can. 1094 exige la présence de deux témoins, et rien de plus. Quant à la licéité, vous auriez dû écarter ce libre penseur, d'après la déclaration du St-Office du 19 août 1891.

Sans doute, son adhésion à la Ligue des droits de l'homme le fait-elle tomber sous le coup du can. 2335 : « *Nomen dantes sectæ massonicæ aliisve ejusdem generis associationibus... contrahunt ipso facto excommunicationem* [1]. » Et les excommuniés, d'après le can. 2263, sont écartés des *actus legitimi*. Mais ces derniers sont énumérés par les can. 765, 766, 795 et 2256 ; on n'y voit pas figurer la participation comme témoin au sacrement de mariage.

N'ayez donc pas de doute relativement à la validité, de ce chef.

2° Le vicaire pouvait parfaitement vous déléguer s'il en avait reçu la faculté expresse (can. 199), s'il était pourvu lui-même d'une délégation *ad universitatem negotiorum*, ou au moins *ad omnia universim matrimonia*. En général, les vicaires ont en France de pareilles facultés.

Q. — Vincent s'était uni civilement avec Marguerite, divorcée d'un premier mari. Canoniquement libre et maintenant divorcé, il voudrait se marier religieusement avec Marie, sa concubine, laquelle est séparée d'Antonio, sujet italien, avec lequel — après s'être fait naturaliser italienne — elle s'est mariée civilement, sans passer par l'église. Antonio est actuellement introuvable et la loi italienne n'admet pas le divorce, même en 1919, époque du mariage de Marie.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Vincent et Marie n'étaient tous deux mariés que civilement, chacun de son côté. Au point de vue canonique, ils sont donc libres, n'ayant pas contracté l'empêchement dirimant de lien.

Qu'est-ce qui vous empêche de bénir leur union ? Aucune prescription du droit ecclésiastique, mais seulement les prescriptions du droit français qui imposent l'antériorité du mariage civil, impossible dans votre cas.

Mais cette prescription d'antériorité, êtes-vous obligé de la respecter ? Nous ne le croyons pas. A votre place, après nous être assuré que les deux candidats au mariage sont baptisés, nous demanderions dispense de trois bans, et nous les marierions devant deux témoins discrets, car il est inutile de vous exposer aux pénalités prévues par les articles 199 et 200 du Code pénal : de 16 à 100 fr. d'amende (à mettre au coefficient 7,5) la première fois ; de 2 à 5 ans de prison à la première récidive ; de la détention à la seconde.

Avant de recevoir le consentement de ces deux époux, il serait peut-être prudent de s'assurer qu'ils ont réellement l'intention de s'établir en l'état d'union stable. Leur passé justifie cette précaution...

Q. — Les séminaristes ordonnés pour le service du diocèse doivent faire un serment (can. 981). La formule de ce serment est-elle uniforme et imposée par Rome ? A raison de ce serment, un évêque peut-il défendre à un prêtre d'entrer en religion ? A qui ce prêtre doit-il s'adresser pour obtenir, malgré l'Ordinaire, de sortir du diocèse auquel il est incardiné ?

R. — Quand, à défaut de bénéfice ou de patrimoine, un clerc est ordonné pour le service du

[1] Sur les rapports de cette Ligue avec la Franc-maçonnerie, voyez la *Documentation catholique* du 30 nov. 1935, col. 986.

diocèse, il doit s'engager par serment à rester toujours à la disposition de l'Ordinaire de ce diocèse. Le serment est prêté à cette occasion suivant les formes habituelles, c'est-à dire qu'il comporte l'énoncé de la promesse faite, *sancto Dei nomine invocato, et tactis S. Evangeliis.*

De ce serment comme des autres il est possible d'être relevé, par l'évêque du diocèse en faveur duquel il a été prêté, si le clerc intéressé veut par la suite changer de diocèse ou entrer en religion. Le P. Vermeersch soutient même que l'entrée en religion peut être effectuée de plein droit : « *Observes, jurejurando servitii diœcesis non excludi ingressum in religionem.* » (*Epitome,* t. II, p. 169, édit. 1934)

Si malgré cette opinion très autorisée, l'évêque compétent refuse au clerc qui la sollicite avec une déférence complète, l'autorisation d'entrer en religion, ce clerc peut exercer un recours devant la S. C. du Concile. Il lui suffit de rédiger en français, comme s'adressant à N. S. Père le Pape, un exposé des faits concluant à la concession par le St-Siège de l'autorisation vainement sollicitée auprès de l'Ordinaire. Si ce dernier a fait un refus par écrit, ce document sera joint à la requête.

Q. — Pour l'admission de postulantes, dans plusieurs communautés religieuses on demande « une permission écrite du confesseur », on déclare « admissible toute jeune fille... et recommandée par son confesseur. »

Celui-ci craint :

1° Une confusion du for externe et du for interne et sacramentel ;

2° Un usage illégitime de la science acquise en confession ; il ne connaît en effet ces jeunes filles que par la confession ;

3° La possibilité d'une violation au moins indirecte du secret sacramentel. Au cas où la communauté lui demanderait une recommandation pour une jeune fille à l'égard de laquelle des réserves s'imposeraient, il pense en effet que le seul refus de répondre pourrait attirer les soupçons de la communauté.

Que pense l'*Ami* de tout cela ?

R. — Le can. 544 § 6 et 7 invite les supérieurs à s'entourer de tous les renseignements possibles *circa indolem et mores* de ceux qui demandent à entrer en religion. Et nous pensons qu'il ne faut rien exagérer... Si le confesseur refuse son autorisation écrite, on ne peut pas l'accuser de manquer au secret sacramentel : il ne dit rien. Il lui suffit de laisser sans aucune réponse les sollicitations qui lui seraient adressées. Que ce silence éclaire les supérieurs, leur faisant entrevoir que le postulant agit sous la poussée de l'esprit propre, n'est-ce pas le vœu du can. 544 ? Sans doute il vaudrait mieux que les constitutions missent en cause le curé plutôt que le confesseur. Mais il y a des cas nombreux, dans les villes par exemple, où le curé ne peut rien savoir. Force est donc alors de recourir au confesseur, qui ne saurait être accusé de trahir un secret quand il garde simplement le silence.

LITURGIE

Q. — Dans tous les sermons que j'ai eu l'occasion d'entendre ou de lire sur les cérémonies du sacrement de Confirmation, le petit soufflet donné en dernier lieu par l'évêque à chacun des nouveaux confirmés était invariablement représenté comme l'annonce figurative des luttes et des contradictions à venir et aussi comme une sorte d'exhortation à les attendre, puis à les supporter avec courage. C'est ainsi que, — pour citer uniquement l'*Ami du Clergé paroissial,* — on peut y lire ceci dans le n° des 9-16 avril 1931 (p. 219) : « Avant de le congédier, l'évêque donne un léger soufflet à chaque confirmé en lui disant : *Que la paix soit avec vous.* Il veut lui apprendre, par ce geste et par cette recommandation, qu'il doit, pour Jésus-Christ, être prêt à tout souffrir avec calme et patience. » Et plus récemment encore, dans le n° du 23 mai 1935 (p. 299) : « En vous frappant légèrement la joue, il [l'évêque] a voulu vous enseigner avec quelle patience et même avec quelle joie vous devriez supporter les moqueries, les humiliations, les mépris, les affronts et les persécutions les plus cruelles, plutôt que de renier votre foi. »

C'est d'ailleurs l'explication que donnent beaucoup de catéchismes diocésains de France.

Il me semble pourtant avoir lu quelque part que telles ne seraient pas en réalité la raison d'être ni la portée symbolique de ce petit soufflet. En tout cas, ni la manière paternelle dont il s'accomplit, ni les paroles rituelles qui l'accompagnent, ne me paraissent autoriser l'opinion courante que je viens de rappeler.

C'est pourquoi je serais très reconnaissant au liturgiste de l'*Ami* de vouloir bien nous dire d'où provient cette dernière et ce qu'il en faut penser.

R. [1] — On a souvent tenté, — avec plus ou moins de succès, il est vrai, — d'expliquer le pourquoi du geste rituel au sujet duquel on nous consulte.

I. — Le premier essai connu d'explication remonte au XIIIe siècle. Il est dû à Guillaume Durand, de Mende, d'après lequel c'est pour quatre raisons différentes que l'évêque frappe légèrement au visage le nouveau confirmé, savoir :

« Premièrement, pour l'aider à garder plus fidèlement le souvenir de la réception du sacrement de confirmation. Deuxièmement, parce que ce sacrement est conféré au baptisé pour fortifier sa foi..., afin de le rendre si ferme dans la foi reçue au baptême que, par la suite, il ne rougisse pas de confesser devant n'importe qui le nom du Christ. Troisièmement, ledit soufflet représente l'imposition des mains, car les apôtres donnaient par elle la confirmation. Quatrièmement, pour effrayer le malin esprit, afin de le mettre en fuite et de l'empêcher de revenir, à l'imitation de ce que les *Dialogues* de S. Grégoire (l. II, c. XXX) racontent du bienheureux Benoît, délivrant par un soufflet un moine que tourmentait l'esprit malin [2]. »

Que valent, au fond, ces raisons ? Il faut avouer que la première, la troisième et la quatrième sont généralement tenues pour peu convaincantes. Comme le note M. l'abbé Villien [3], la première « fait penser à l'usage franc, appuyé sur la loi des Ripuaires, selon lequel, quand on faisait certains

[1] Nous répondons du même coup à deux autres consultations qui nous ont été adressées sur le même sujet.

[2] *Rationale divinorum officiorum,* l. VI, c. LXXXIV, n. 6.

[3] *Les Sacrements : histoire et liturgie,* p. 100, note 2.

contrats, on tirait les oreilles ou on donnait des coups à des enfants, afin que plus tard ils gardassent le souvenir du contrat et pussent plus sûrement en témoigner [1]. Il faut croire, dans cette hypothèse, que le soufflet n'était pas aussi bénin que le prescrit le Pontifical : *leviter in maxilla cædit.* » — Ce ne fut pas non plus, sans doute, à une légère tape amicale, geste familier d'adieu, que recourut S. Benoît pour effrayer le démon et opérer la délivrance à laquelle Durand fait allusion en quatrième lieu [2]. — Quant à la troisième raison, elle ne repose sur aucun fondement sérieux, car, de toute évidence, il n'y a point d'assimilation possible entre l'imposition traditionnelle des mains, telle que la pratiquèrent les apôtres, et un léger soufflet, fût il un soufflet rituel. Cela est si vrai que, cherchant un prétexte pour accabler de ses sarcasmes l'Eglise catholique, le protestant Chemnitz ne trouva rien de mieux que de lui prêter gratuitement l'enseignement d'une assimilation si invraisemblable : « Est-ce donc, s'écria-t il ensuite [3], imposer les mains à quelqu'un que de le souffleter ? Alors, la parole du Christ : *Ils imposeront les mains sur les malades,* doit être ainsi entendue : Ils donneront de bons soufflets aux grabataires, et ceux-ci s'en trouvèrent plus mal !... [4] »

Chose digne de remarque : à peine Durand a-t-il terminé l'exposé des quatre raisons mises d'abord en avant par lui pour expliquer le soufflet de la confirmation que, tout à coup, il paraît n'en plus vouloir retenir qu'une seule, la deuxième, et voici en quels termes, cette fois, il la présente [5] : « Le fidèle reçoit un soufflet afin d'être prémuni à l'avenir contre la confusion et contre la crainte de confesser le nom du Christ. C'est comme si l'évêque lui disait : Aie courage, en sorte que si l'on vient à te frapper ainsi ou à t'infliger quelque autre humiliation parce que tu confesses la foi du Christ, tu ne rougisses pour rien de cela. D'ordinaire, en effet, le rouge monte au visage de quiconque reçoit un soufflet [6]. »

II. — A cette même raison s'apparente étroitement l'interprétation que donne du soufflet de la confirmation le *Catéchisme du Concile de Trente* [7] et que Catalani [8] trouve préférable aux autres explications : « Afin, y est-il dit, de faire comprendre à celui qui a été oint et confirmé la nécessité d'être prêt, tel un vaillant athlète, à supporter avec un courage invincible toutes les contradictions pour le nom du Christ, l'évêque lui donne à la fin un petit soufflet. »

Voilà la principale source où, depuis 1566 [1], sont allés puiser tour à tour la plupart de ceux qui, dans leurs écrits ou dans leurs discours, ont voulu indiquer la signification du geste cérémoniel dont il s'agit, geste qui, de prime abord, pourrait sembler quelque peu étrange [2]. Leur intention, — non plus, du reste, que celle des rédacteurs du *Catéchisme romain,* — n'était certes pas de faire, dans la circonstance, œuvre d'érudition archéologique ; ils entendaient avant tout donner de ce même geste une interprétation morale, et en tirer, au profit des fidèles, une leçon salutaire. Mais il est évident que cette interprétation et cette leçon sont venues se greffer après coup sur un rite déjà existant, et que, par conséquent, elles n'ont eu aucune influence sur son institution.

Que si l'on désire savoir ce qui, historiquement, a bien pu suggérer l'idée de celle-ci et comment elle s'est réalisée, il est nécessaire de recourir à d'autres sources. C'est ce que, pour notre petite part, nous allons essayer de faire brièvement.

III. — Tout de suite, une constatation intéressante s'impose : le petit soufflet n'appartient pas au cérémonial primitif du sacrement de confirmation. Pendant un assez long temps, il y avait eu, à la place, un autre rite, également accessoire : le baiser de paix, donné par l'évêque à celui qu'il venait de confirmer [3].

Ce baiser de paix se trouve mentionné d'une manière explicite dans plusieurs documents anciens, notamment dans un passage de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, recueil dont, au dire de Mgr Duchesne [4], la composition peut être considérée comme remontant au premier tiers du IIIe siècle :

« Episcopus vero manum illis [neobaptizatis] imponens invocet dicens : *Domine Deus, qui dignos fecisti eos remissionem mereri peccatorum per lavacrum regenerationis Spiritus Sancti, immitte in eos gratiam, ut tibi serviant secundum voluntatem tuam ; quoniam tibi est gloria, Patri et Filio cum Spiritu Sancto in sancta Ecclesia et nunc et in sæcula sæculorum. Amen.* Postea oleum sanctificatum infundens de manu et imponens in capite dicat : *Ungueo* (sic) *te sancto oleo in Domino Patre omnipotente et Christo Jesu et Spiritu Sancto.* Et consignans in

[1] Voir dans du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis,* les deux premiers alinéas de l'article ALAPA.

[2] Le contexte des *Dialogues* donne plutôt à entendre que, dans la circonstance, l'intervention du saint patriarche fut quelque peu énergique : « ...Ei solummodo alapam dedit, et malignum ab eo spiritum protinus excussit. »

[3] *Examen concilii Tridentini* (cité par Catalani, *Pontificale romanum*... part. I, tit. I, § XV, n. 2).

[4] Chemnitz *(loc. cit.)* ne manque pas de faire observer encore que, primitivement, l'imposition des mains constituait le rite essentiel de la confirmation, tandis que le petit soufflet n'est donné qu'après la réception de celle-ci

[5] *Loc. cit.*, n. 7.

[6] Partout et toujours un soufflet a été considéré comme le plus humiliant des affronts.

[7] Part. II, *De confirmatione,* § XX.

[8] *Loc. cit.*, n. 1.

[1] C'est la date à laquelle fut publié le *Catéchisme romain* ou *du concile de Trente.*

[2] Parmi les auteurs qui ont écrit sur la matière peu après la publication du catéchisme susdit, il convient de citer S. Charles Borromée, *Sacramentale ambrosianum, De sacramento confirmationis,* — et Duranti, *De ritibus Ecclesiæ catholicæ,* l. I, c. XX, n. 19.

[3] En parcourant les anciens *Ordines,* on voit que, dans la primitive Eglise, il était d'usage d'administrer la confirmation tout de suite après le baptême.

[4] *Origines du culte chrétien,* 5e édit., *Appendice,* 6°, p. 543. — Sur la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, voir Dom Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* t. VI, col. 2411-2418.

frontem offerat osculum et dicat : *Dominus tecum.* Et ille qui signatus est dicat : *Et cum spiritu tuo* [1]. Ita singulis faciat [2]. »

Bien que, à quelques siècles de là, soit dans le *Sacramentaire gélasien* [3], soit dans les divers *Ordines* [4], on ne retrouve point la mention expresse d'un baiser de paix de l'évêque à la fin de la « consignation » ou « chrismation » de chaque fidèle, mais uniquement la formule qui le plus souvent, en liturgie, s'ajoute à ce baiser, rien néanmoins n'autorise à voir dans un pareil silence la preuve que la suppression du baiser de paix de la confirmation fût déjà alors un fait accompli.

Il n'en était plus ainsi dans les dernières années du XIIIe siècle, au moment où Guillaume Durand de Mende rédigeait son Pontifical [5]. Dans cet ouvrage, en effet, parmi les rites propres au *De chrismandis in fronte pueris* figure encore, immédiatement après l'onction du saint chrême et la bénédiction individuelle qui la suit, le souhait accoutumé : *Pax tecum.* Or, c'est pour accompagner désormais non l'*osculum pacis* d'autrefois [6], mais un léger soufflet donné par l'évêque à chacun des nouveaux confirmés : « ... Et [pontifex] dicendo : *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti,* producit signum crucis ante faciem illius [consignati]. Deinde dat sibi *(sic)* [7] leniter alapam super genam dicens : *Pax tecum* [8] »

Où, à quelle date et grâce à quelle initiative se fit la première substitution de l'un de ces gestes à l'autre, nous ne le saurions dire. De ce que, dans la description des cérémonies de la confirmation, ceux des documents connus qui sont antérieurs au célèbre *Pontifical* mendois n'indiquent pas le léger soufflet [9], il ne s'ensuit pas nécessairement que ce dernier ait été introduit dans lesdites cérémonies par Guillaume Durand lui même [10]. Il paraît toutefois hors de conteste que, de son *Pontifical,* le nouveau rite a passé directement dans le *Pontificale romanum* [1].

IV. — Nous avons donné ci-dessus (I) la traduction de deux passages du *Rational* dans lesquels le même Guillaume Durand explique à sa manière pourquoi l'évêque frappe légèrement à la joue droite ceux qui viennent d'être confirmés. Il est à remarquer que, dans le texte original, le second de ces passages se poursuit ainsi : « Similiter etiam fit alicubi propter eamdem causam militibus novis. »

De vrai, il y a un curieux rapprochement à faire entre le petit soufflet donné au nouveau confirmé et tel détail du cérémonial de l'adoubement ou armement d'un chevalier au moyen âge [2].

D'une extrême simplicité à l'origine, le cérémonial de cet armement, tout en demeurant encore purement profane, s'était développé à la longue et s'était enrichi de diverses particularités et de formalités typiques. L'une des principales d'entre elles, — du moins en France et surtout à dater du Xe ou du XIe siècle, — fut la *colée* ou *paumée,* rude coup du plat de la main, que le *parrain,* chevalier lui-même, assenait vigoureusement sur la nuque de l'*adoubé* [3], en signifiant à celui-ci son admission dans la chevalerie ou en l'exhortant, d'un mot bref et impératif, à la loyauté et à la bravoure [4].

Dès le moment où l'Eglise intervint officiellement dans la création des chevaliers, elle prit soin de la surnaturaliser et de l'humaniser tout ensemble. Désormais, plus de colée brutale, mais un coup léger et presque caressant des doigts de l'évêque sur la joue du récipiendaire. De scène exclusivement militaire, voire quelque peu barbare, que l'adoubement avait été jusque là, il a fini par se transformer en une fonction liturgique réservée à l'évêque : *Benedictio novi militis* [5].

En décrivant cette fonction dans son *Pontifical,* Durand de Mende n'a pas fourni pour autant la preuve qu'elle fût entièrement son œuvre ; il n'a fait sans doute que consigner par écrit des

[1] Dom P. de Puniet fait observer que « la réponse est également prévue dans le sacramentaire romain et dans les anciens documents ; mais le *Pax tecum* y a déjà remplacé le *Dominus tecum.* » *(Le Pontifical romain,* t. I, p. 94).

[2] Cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 555.

[3] Cf *P L*, t. LXXIV, col. 1112 ; — Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, t. III, c. I, *Ordo I*

[4] Cf. Mabillon, *Musæum italicum ;* — Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* l. I, c. II, art. IV ; — Assemani, *loc. cit.*

[5] Sur le Pontifical de Durand de Mende, voir : Mgr Batiffol, *Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne,* p. 13 26 ; — Dom P. de Puniet, *op. cit.*, t. I, p. 47 52.

[6] On ignore la cause exacte du changement. — Il est vrai qu'on lit dans Assemani : « Alapa [confirmantis] in origine erat osculum pacis, quod honestatis ratione habita ad fœminas per levem manus contactum in genis cœpit dari. » *(Op. cit*, t. III [Rome, 1750], p. 23, note 1). Dölger *(Das Sackrament der Firmung,* p. 155) pense de même — Par contre, « Dom I. Herwegen combat cette idée, en faisant remarquer l'existence du soufflet dans les institutions juridiques. » (Dom P. de Puniet, *Dictionn. d'archéol. chrét. et de lit.*, t. III, col. 2540, note 10).

[7] Il faut vraisemblablement lire *ei,* comme dans le *codex* 4744 du Vatican.

[8] Cf. Martène, *op. cit.*, l. I, c. II, art. IV, *Ordo XX ;* — Assemani, *op cit*, t. III, c. I, *Ordo IV.*

[9] Cf. Martène, *op. cit*, art. III, § XIII.

[10] Cf. Dom P. de Puniet, *Le Pontifical,* t. I, p. 94.

[1] Cf Dom P. de Puniet, *loc. cit.*

[2] Cf. Gustave Schnürer, *L'Eglise et la civilisation au moyen âge* (traduct. franç. de G. Castella, t. II, l. III, c VI, p. 394).

[3] D'aucuns font dériver la colée elle même de l'*alapa* juridique qui, d'après l'antique usage de Rome, marquait la *manumission,* c'est-à-dire l'affranchissement d'un esclave par son maître : « Quos enim manumittebant, eos alapa circumagebant, » dit l'auteur ancien de la scolie sur la cinquième satire de Persius Flaccus. (Cf. du Cange, *art. cit.*, 4e alin.). — Ainsi dérivé médiatement de l'*alapa* susdite, le soufflet de la confirmation représenterait la liberté donnée en Jésus-Christ au confirmé (Cf. Desloge, *Etudes sur la signification des choses liturgiques,* p 260).

[4] Le *parrain* disait alors, v. g. : « Au nom de Dieu, de S. Michel et de S. Georges, je te fais chevalier ; » — ou bien : « Sois vraiment chevalier et courageux contre tous tes ennemis ; » — ou encore : « N'oublie pas d'être fidèle à ton seigneur » ; — ou tout simplement : « Sois preux, » etc.

[5] Sur les différents modes d'adoubement qui se sont succédé au moyen âge, voir Léon Gautier, *La Chevalerie,* ch. VII, § V-XII.

rites déjà introduits et pratiqués avant lui. Or, d'après ledit *Pontifical,* quand le nouveau chevalier avait remis au fourreau, après l'avoir fièrement brandie à trois reprises, l'épée bénite reçue tout à l'heure des mains du pontife, celui-ci lui donnait le baiser de paix, en disant : « Sois un soldat pacifique, valeureux, fidèle, et dévoué à Dieu. » Puis il le frappait doucement au visage, en prononçant cette formule : « Eveille-toi du sommeil du mal, et veille dans la foi du Christ et dans une renommée honorable [1]. »

CONCLUSION. — De tout ce qui précède il ressort, croyons-nous, que, dans l'administration du sacrement de confirmation, le léger soufflet d'à présent, — emprunté, ce semble, à l'antique rituel de l'admission dans la chevalerie [2], — tient lieu du baiser de paix donné primitivement par l'évêque au nouveau confirmé [3].

Q. — L'église cathédrale a pour titulaire S. Boniface, évêque et martyr (5 juin).

Quand la fête de la T. S. Trinité tombe le 4 juin, ses 2es vêpres ici se trouvent en concurrence avec les 1res vêpres de S. Boniface. Comment faut-il alors ordonner ces vêpres, soit pour le clergé de la cathédrale, — soit pour le clergé séculier de tout le diocèse, où la fête de S. Boniface est aussi du rite double de 1re classe avec octave commune, — soit pour les religieux demeurant dans le diocèse, qui célèbrent cette fête sous le même rite, mais sans octave ?

R. — Dans le titre II des Nouvelles rubriques du Bréviaire (titre où sont énumérés les divers caractères ou notes de préséance relative des fêtes liturgiques) figure dès le début une réserve d'une importance capitale. Il y est stipulé que toujours les fêtes primaires doubles de 1re classe de l'Eglise universelle l'emportent sur n'importe quelle fête particulière, et que les fêtes de la dédicace et du titulaire de l'église propre, du patron principal du lieu, du titulaire et du saint fondateur d'un Ordre ou d'une Congrégation, le cèdent uniquement aux fêtes primaires doubles de 1re classe de toute l'Eglise.

Dans tous les cas où cette réserve trouve son application, il est inutile de procéder à l'examen concret des autres notes ou caractères éventuels des deux fêtes en présence : qu'il s'agisse d'occurrence ou de concurrence, la préséance appartient sans conteste à la fête primaire double de 1re classe de l'Eglise universelle.

Or, la fête de la T. S. Trinité est, pour toute l'Eglise, une fête primaire double de 1re classe [1]. Il s'ensuit donc que, si v. g. elle vient à entrer en concurrence active avec la fête du titulaire de l'église cathédrale [2], elle a droit, — dans l'église cathédrale comme dans le reste du diocèse, — à avoir ses 2es vêpres entières, avec mémoire des 1res vêpres de la fête suivante, puis du dimanche occurrent.

Q. — Dans les Litanies des saints, peut-on ajouter les noms des saints patrons de la nation, de la province, de la localité ?

R. — A la consécration d'une église ou d'un oratoire et à celle d'un autel fixe, on doit invoquer deux fois, dans les Litanies des saints [3], le ou les titulaires de l'église ou de l'autel, ainsi que les saints dont, au cours de la fonction, les reliques seront déposées dans le sépulcre de l'autel. (Rubr. pr. du Pontifical ; S. R. C., 17 mai 1890, n. 3729, ad 6). Si donc les noms de ces saints ne se trouvaient pas déjà dans les Litanies, il faudrait, pour la circonstance, les y introduire à leurs places respectives.

A part cela, — sauf indult particulier du Saint-Siège ou coutume approuvée par la S. C. des Rites [4], — on ne saurait, sous prétexte de dévotion, introduire licitement de nouveaux noms dans les Litanies des saints. Il y a une interdiction générale, sur laquelle est revenue plus d'une fois la même S. C. (Voir ses décrets du 31 juillet 1665, n. 1322, ad 16; 3 avril 1821, n. 2613, ad 7 [décr. gén.]; 14 août 1858, n. 3074, ad 3). Par ailleurs, en réponse à des instances particulières sollicitant telle ou telle dérogation à la règle, elle

[1] Voici le passage allégué du *Pontifical* de Durand de Mende : «... Quo facto, [pontifex] insigniens illum charactere militari, dat illi osculum pacis, dicens : *Esto miles pacificus, strenuus, fidelis, et Deo devotus.* Et mox dat sibi *(sic)* alapam leviter, dicens : *Excileris a somno malitiæ, et vigila in fide Christi et fama laudabili.* » (Martène, *op. cit*, l. II, c. XII).

Entre ce passage et le passage correspondant du *Pontificale romanum* actuel, il existe certaines divergences. 1° Dans ce dernier ont été omis les mots « insigniens illum charactere militari, » qui, au *Pontifical* de Guillaume Durand, figuraient dans la rubrique relative au baiser de paix donné par l'évêque au nouveau chevalier. — 2° Ce baiser de paix n'est plus accompagné, comme il l'était au XIIIe siècle, de la formule spéciale : *Esto miles, etc*, mais de la salutation ordinaire : *Pax tecum*. C'est ce qui explique l'omission que nous venons de signaler. — 3° Entre le baiser de paix et le petit soufflet a été intercalé un rite nouveau : prenant l'épée nue, l'évêque en frappe doucement trois coups sur les épaules du chevalier à genoux, en articulant la formule qui, d'après le *Pontifical* de Durand, était jointe au baiser de paix, savoir : *Esto miles, etc.*

[2] S. Charles Borromée *(loc. cit.)* voulait que le léger soufflet reçu dans la confirmation fût, pour le chrétien, une occasion d'apprendre sa qualité de membre de la milice du Christ.

[3] En terminant cette longue étude, nous citerons quelques lignes de l'un des liturgistes français du XIXe siècle qui ont le mieux possédé à la fois la science et le sens des rites sacrés : « L'évêque, écrit Mgr de Conny, étend d'abord les mains sur ceux qu'il doit confirmer, et, par cette main mise sur eux, il indique que Dieu prend possession des soldats qu'il enrôle dans sa milice. Il fait ensuite sur leurs fronts l'onction du saint chrême, parce que c'était en se frottant d'huile que les athlètes se préparaient jadis au combat. L'évêque, qui souvent donne le baiser de paix dans les actes de son auguste ministère, la souhaite ici à chacun en touchant leur joue de sa main. » *(Les cérémonies de l'Eglise expliquées aux fidèles*, p. 217).

[1] Cf. Nouvelles rubriques du Bréviaire, *Duæ tabellæ etc*

[2] Le dimanche de la Ste Trinité n'est pas tombé le 4 juin depuis 1882. Il se rencontrera trois fois à ce quantième au cours du XXe siècle, savoir : en 1939, en 1944 et en 1950

[3] I. e. dans les secondes litanies, quand il s'agit d'une consécration d'église ou d'oratoire.

[4] Voir dans la collection des décrets de la S. C. des Rites l'approbation d'une coutume immémoriale de ce genre (22 févr. 1888, n. 3689, ad 1).

a explicitement défendu d'ajouter, entre autres, le nom : — des patrons de nation, de province, de diocèse, de localité, ou des titulaires d'église (S. R. C., 8 mars 1631, n. 562 ; 20 juin 1654, n. 957, ad 1 ; 4 févr. 1871, n. 3236, ad 4 ; 27 sept. 1873, n. 3313) ; — des saints qui sont propres au diocèse ou dont les reliques sont conservées dans l'église (22 juillet 1656, n. 1002 ; 4 févr. 1871, n. 3236, ad 4 ; 27 sept. 1873, n. 3313) ; — des saints ou même du fondateur de l'Ordre religieux auquel on appartient (20 juin 1654, n. 957, ad 1 ; 11 févr. 1702, n. 2093 ; 20 mars 1706, n. 2166, ad 2). Que si, sur ce dernier point, un Ordre avait obtenu du Saint-Siège quelque concession exceptionnelle, elle ne pourrait, — nonobstant la communication, même très ample, des privilèges, — être considérée comme étendue *ipso facto* à d'autres Ordres. (Cf. S. R. C., 20 mars 1706, n. 2166, ad 2).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Le roman de Louis Veuillot, présenté par Henri DAVIGNON, de l'Académie Royale de Belgique. In-12 de 214 p., 10 f. — **Louis Veuillot d'après sa correspondance**, préface de François Veuillot, par Sœur M.-M. MAC DEVITT. Livre I. In-8 de XVI-420 p., 20 f. —. Paris, Lethielleux.

I. — « Le roman de Louis Veuillot » n'est autre que la correspondance du grand écrivain avec la comtesse Juliette de Robersart. Ces lettres n'ont été découvertes que récemment, après la publication de la *Correspondance* dans les *Œuvres complètes ;* aussi paraissent-elles aujourd'hui en *Supplément* à cette *Correspondance*.

M. Henri Davignon, dans une *Introduction* explicative, fait la présentation de ces lettres. On savait, par les lettres à sa famille, à ses amis, combien le rude polémiste demeurait sensible et faisait, dans sa vie privée, une large place à l'affection. Et voici qu'il apparaît ici, en pleine maturité, accessible à un sentiment plus exclusif, « dominé par une préférence où le cœur commande, s'exprime sans détours, souffre et se résigne et cède enfin à une amitié sous laquelle l'amertume de la déception se traduit encore en mélancolie sereine. »

C'est à Rome, en juin 1862, que se produit « le coup de foudre. » Dès son premier séjour, au lendemain de sa conversion, il avoue avoir voulu « partager la jouissance avec un cœur étroitement uni » au sien et « animé de la même flamme. » Six ans plus tard, veuf, portant « un deuil d'autant plus amer qu'il n'était pas sans remords », la solitude lui fait encore sentir devant la Ville Eternelle l'isolement de son cœur comme « un nouveau voile plus épais et plus triste que le premier. » C'est au quatrième ou cinquième voyage qu'un malaise, précurseur de l'éclair qui va le traverser, inquiète d'abord le solitaire. Au hasard d'une visite mondaine, il rencontre celle qui va le fixer et qui lui paraît d'abord « la perte de temps, le vain bruit qui chasse la pensée. » Il lui fait une seconde visite par politesse et une troisième « parce qu'il ne fallait plus revenir. » Et puis c'est une excursion à Frascati, « cette chère et funeste promenade de la Via Appia, et bientôt après l'excursion nocturne au Colisée. »

Cette rencontre au Colisée décida de l'avenir. Nous ne savons pas, nous ne saurons jamais ce qui s'est dit alors dans l'amphithéâtre fameux. Le roman semble achevé au moment où s'ouvre la correspondance. Et cependant c'est du jour où Veuillot quitte Rome, amoureux sans espoir de la femme qu'il y a vue cinq ou six fois, que son cœur est livré aux complications sentimentales auxquelles nous initient les lettres de son « roman. »

Leur publication simultanée, dans l'ordre et jusqu'au moment où l'intrigue se dénoue par la fin d'un débat sans issue, est conforme au vœu des deux protagonistes. On ne viole aucun secret, on ne passe outre à aucune réserve. C'est cependant un rare bonheur que de posséder ce double témoignage. Les cœurs, les esprits en sortent grandis. Leur attrait, leur réaction, leur démêlé, en rendant un son profondément humain, gardent dans le sacrifice et dans la discussion une grandeur et une dignité qui les mettent au même rang.

II. — La *Correspondance* de Louis Veuillot a paru à une religieuse américaine, Sœur M.-M. Mac Devitt, une source insuffisamment étudiée ; elle y a puisé une nouvelle biographie, pleine d'originalité et de saveur. Le style paraît parfois — oh ! très rarement — étrange, parsemé ici et là d'anglicismes ; mais l'ensemble dénote une belle connaissance de la langue française, qui n'est pas la langue maternelle de l'auteur.

Le plan de l'ouvrage est de nous faire connaître, en Louis Veuillot, l'homme *privé* et l'homme *public*. Le livre I que nous présentons aujourd'hui étudie l'homme privé. Un mot suffit à l'auteur pour tracer le portrait moral de Louis Veuillot : son don d'aimer. Aussi bien, ce trait se retrouve sous tous les aspects de l'homme privé, dans sa vocation de journaliste catholique, dans son dévouement de frère aîné à l'égard d'Eugène et d'Elise, dans son affection d'époux et de père, dans son labeur et dans ses relations de rédacteur, d'ami et de chrétien.

Sœur M.-M. Mac Devitt a compris l'homme autant que le chrétien. Veuillot avait dit lui-même : « Pour connaître tout mon travail, il faudrait connaître toute ma correspondance. » Cette précieuse indication a été ici pleinement mise à profit, et la lecture de ce volume nous fait admirer l'attirance très forte, irrésistible même, qu'a exercée sur une étrangère l'homme d'action, le fort polémiste, le grand écrivain français que fut Veuillot.

La nouveauté de cette biographie est que Veuillot apparaît ici comme un homme *social*. Cet aspect nouveau donné à la physionomie de l'illustre écrivain fait bien augurer de la seconde partie de l'ouvrage : l'homme public.

L'auteur a multiplié les citations ; nous devons nous en féliciter, car l'ouvrage est ainsi moins impersonnel, ou, plus exactement, c'est la personnalité même de Louis Veuillot qui s'y affirme à chaque page, puisqu'en somme « c'est Veuillot lui-même qui nous fait ici son propre portrait » (p. XIV).

Marguerite ARON. — **Prêtres et Religieuses de Notre-Dame de Sion.** Préface d'Edouard Schneider. — In-12 de XII-274 p., 15 f. (Collection « Les Grands Ordres »). — Paris, Grasset.

Mlle Aron est une juive convertie ; elle était donc spécialement indiquée pour décrire l'origine et le fonctionnement des deux Congrégations dont le but essentiel est la conversion du peuple d'Israël. Elle a mis son remarquable talent d'écrivain au service d'une grande conviction, faite d'amour de l'Eglise, et d'une très forte espérance, où se retrouve la fidélité à Israël.

Ce qui caractérise son livre, c'est que tout ce qui en fait l'objet — les origines et l'état présent — est étudié

sous l'angle de la vocation essentielle de Sion, qui est la mission juive : point de vue très objectif qui ramène parfaitement les buts constructifs aux bases premières, miraculeusement déterminées.

L'apparition de la Vierge Immaculée à Alphonse Ratisbonne, à Rome (20 janvier 1842), est, aux origines de Sion, le fait définitif qui marque la direction spécifique de l'œuvre à poursuivre. Désormais, en effet, toute la vie d'Alphonse gardera l'empreinte de l'illumination reçue. Toutefois, le rôle du P. Marie, associé à celui de son frère aîné dans l'œuvre de Sion, n'a pas cessé d'être de premier plan et M^lle^ Aron n'a eu garde de l'oublier.

Si le miracle du 20 janvier a été le signe définitif de la vocation sionienne, de longues préparations avant-courrières en avaient précédé l'éclat. Dès 1827, Marie-Théodore Ratisbonne, frère aîné d'Alphonse, était entré lui-même dans l'Eglise, par des voies bien différentes. Théodore représentait l'Israël tourmenté et tombé dans l'agnosticisme. Esprit élevé et désintéressé, ayant faim et soif de justice, il avait recherché Dieu à travers tous les voiles. Ame généreuse et ardente à la fois, il avait consacré le meilleur de sa jeunesse à chercher remède à la malheureuse situation de ses coreligionnaires, à essayer de donner une solution au problème juif. Son expérience personnelle, tirée à la fois de ses propres sentiments et de ses fonctions officielles à la tête des écoles juives, lui avait fait proclamer que seul le christianisme est la clef de l'énigme. D'une intelligence remarquable, d'une dignité parfaite de vie, d'une sagesse longuement formée par la patience et la raison, il était merveilleusement préparé au rôle d'organisateur et de formateur qui devait être le sien.

Sion ne se conçoit pas sans les impulsions illuminatrices du P. Marie, pas plus que sans la surnaturelle réserve du P. Théodore ; en tous deux se trouvent jointes l'action et la prière.

Entrés d'abord le P. Théodore dans la Société des Prêtres de Saint-Louis, le P. Marie-Alphonse dans la Compagnie de Jésus, les deux frères furent providentiellement amenés à se séparer de leur premier milieu spirituel pour se rejoindre dans leur commune vocation.

Rapprochant l'histoire des origines des espérances qu'il est possible de concevoir au sujet de la mission juive, M^lle^ Aron laisse comprendre que de longs tâtonnements peuvent se produire avant qu'intervienne une adaptation décisive. A n'agir qu'au fur et à mesure des indications providentielles, comme ses fondateurs, l'œuvre de Sion, dans un apostolat particulièrement délicat et entravé, acquerra la sûreté de ses méthodes et la solidité de ses résultats : « Les Juifs, écrit l'auteur, sont difficiles à bien connaître. Leur intelligence subtile, leur volonté tenace, leurs préjugés de race, leur histoire passée, le souvenir de leurs persécutions et de leurs souffrances, enfin cette nostalgique inquiétude, à fonds mystique, qui les fait errer à travers les nations à la recherche d'une patrie et d'un temple perdus, en font une portion d'humanité que l'humanité commune méconnaît souvent » (p. 209).

Signalons dans le livre de M^lle^ Aron une documentation inédite, celle qui a trait au départ du P. Alphonse de la Compagnie de Jésus et à son séjour à Jérusalem ; documentation qui a l'avantage d'éclairer d'un jour plus complet la physionomie si attachante du second des frères Ratisbonne.

P. Boumard, P. S. S. — **Prêchons l'Evangile ; Méditons-le. — Tome v : *Les Miracles*.** — In-12 de 288 p., 12 f. — Procure du Clergé, 1-5, rue de Mézières, Paris 6^e^.

On voudra bien se reporter à l'*Ami* 1934, p. 559, pour se remémorer le but de cet ouvrage, qui n'est qu'une édition modernisée et transformée de *L'Evangile médité* de Duquesne. Deux volumes déjà parus : le t. I, *La vie cachée et les débuts de la vie publique* ; et le t. III, *Les Paraboles* (chez Bloud et Gay, 15 f. chacun).

Les miracles de N.-S. dans l'Evangile ne sont pas seulement des signes apportés par lui pour démontrer la vérité de sa mission divine et de son enseignement. Ce point de vue, qui est celui de l'apologétique, n'est pas négligé ici ; mais on peut dire cependant qu'il y est secondaire.

S'emparant du *symbolisme* des miracles, dont les Pères, notamment S. Jean Chrysostome et S. Augustin, ont fait grand cas dans leurs commentaires, l'auteur montre surtout que les miracles eux-mêmes sont déjà un enseignement. Ils portent en eux-mêmes une certaine relation avec des vérités chrétiennes. Jésus n'a-t-il pas dit à ses apôtres après la pêche miraculeuse : « Je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes » ? La tempête apaisée n'est-elle pas l'image des périls que court la barque de l'Eglise, sur laquelle veille le divin pilote ? La résurrection des morts figure la résurrection spirituelle et la vie sans fin auprès de Dieu.

C'est donc à ce point de vue très particulier — point de vue de la vie spirituelle et de l'ascèse chrétienne — que l'auteur s'est placé pour commenter les miracles évangéliques. Quatre catégories de miracles sont étudiées :

I. *Miracles se rapportant à la nature* : l'eau changée en vin ; la première et la seconde multiplication des pains ; la première et la seconde pêche miraculeuse ; le statère trouvé dans la bouche du poisson ; la tempête apaisée ; Jésus marche sur les flots ; le figuier maudit ; le figuier desséché.

II. *Délivrance des possédés* : le possédé de Capharnaüm ; la fille de la Chananéenne ; le possédé aveugle et muet ; les deux possédés de Gérasa ; le muet possédé du démon ; le jeune homme épileptique ; la femme courbée.

III. *Les guérisons proprement dites* : guérison à distance du fils d'un officier royal ; guérison de la belle-mère de Simon Pierre ; nombreuses guérisons le soir du même jour ; guérison d'un lépreux, de dix lépreux, d'un paralytique en présence des pharisiens, du serviteur du centurion ; le paralytique de la piscine probatique ; la main desséchée ; les deux aveugles de Capharnaüm ; l'aveugle de Bethsaïde ; les deux aveugles à la sortie de Jéricho ; l'aveugle-né ; l'hydropique ; l'hémorroïsse ; le sourd-muet de la Décapole.

IV. *Les résurrections* : le fils de la veuve de Naïm ; la fille de Jaïre ; Lazare.

Deux miracles sont plus longuement étudiés : l'aveugle-né et Lazare.

Les divisions et subdivisions, logiquement ordonnées, aidées d'une typographie expressive, mettent en relief les idées du texte évangélique ; ce qui permet de trouver aisément les divers points d'une prédication solide et intéressante.

Jean Monval. — **Les Frères hospitaliers de St-Jean-de-Dieu.** — In-12 de 252 p., 15 f. (Collection « Les Grands Ordres »). — Paris, Grasset.

M. Jean Monval est l'auteur de la monographie sur *Les Sulpiciens* parue dans la même collection (voir *Ami* 1934, p. 560). Aujourd'hui il nous donne un livre sur un Ordre charitable qui, plus de deux siècles déjà avant la Révolution, assumait un véritable « ministère d'assistance, d'hygiène et de prévoyance sociale. »

Dès le XVI^e^ siècle, S. Jean de Dieu avait réalisé « l'asile de nuit. » Il hospitalisait séparément les malades et les miséreux, dans des conditions d'hygiène inconnues à cette époque, avec des bâtiments isolés pour les aliénés. Après lui, ses religieux ont maintenu